
Appel à la pitié, questionnement problématologique et paradoxe pathémique

Appeal to pity, problematological questioning and pathemic paradox

Alain Rabatel



Electronic version

URL: <http://journals.openedition.org/aad/4087>

DOI: 10.4000/aad.4087

ISSN: 1565-8961

Publisher

Université de Tel-Aviv

Electronic reference

Alain Rabatel, « Appel à la pitié, questionnement problématologique et paradoxe pathémique », *Argumentation et Analyse du Discours* [Online], 24 | 2020, Online since 16 April 2020, connection on 18 April 2020. URL : <http://journals.openedition.org/aad/4087> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/aad.4087>

This text was automatically generated on 18 April 2020.



Argumentation & analyse du discours est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Appel à la pitié, questionnement problématologique et paradoxe pathémique

Appeal to pity, problematological questioning and pathemic paradox

Alain Rabatel

- 1 L'argument de l'appel à la pitié, ou *argumentum ad misericordiam*, n'est pas toujours évoqué dans les traités de rhétorique ou d'argumentation contemporains, *e.g.* dans le récent *Dictionnaire de l'Argumentation* de Plantin (2016)¹. Quand il est commenté, c'est le plus souvent en mauvaise part, comme chez Robrieux (1993), dans le chapitre des « Arguments contraignants et de mauvaise foi », au titre de la mauvaise foi². L'*ad misericordiam* est dit « manipulateur dans le sens où il esquivé les questions de fond en faisant larmoyer. Il y a donc un déplacement du champ argumentatif vers celui du pathos, de l'affectif » (Robrieux 1993 : 178), ce qu'illustre l'exemple d'un mendiant accompagné d'un animal ou d'un enfant pour obtenir davantage de dons. Or la dissociation de l'argumentation et du *pathos* est discutable, l'exemple réducteur, l'adjuvant ne relevant pas nécessairement de la manipulation – sauf en cas de duperie. Une telle approche repose sur une conception négative du *pathos*, typique des théorisations rationnelles de l'argumentation qui considèrent plutôt³ avec méfiance les émotions : Hamblin (1971) ou van Eemeren et Grootendorst (1992) soulignent qu'elles violent les règles nécessaires à une discussion critique en affaiblissant la pureté et la netteté des arguments rationnels. Cependant, d'autres chercheurs, fidèles à l'approche équilibrée d'Aristote, maintiennent le lien entre *pathos* et *logos*, comme c'est le cas d'Amossy (2000) ou encore de Micheli à propos des débats sur la peine de mort, qui montrent que le *pathos* peut faire l'objet d'une argumentation logique (2010). Pour ma part, je suivrai cette approche du *pathos*, dénuée de jugements de valeurs négatifs, soulignant son rôle fonctionnel dans la construction d'un discours rationnel qui se sait d'autant plus efficace qu'il s'appuie sur les émotions, afin de peser sur le jugement ou des décisions de l'auditoire, en prenant en compte ses représentations, les passions qu'elles peuvent susciter. En revanche, je ne considérerai pas comme Quintilien que le

pathos l'emporte sur le *logos* (*Institution oratoire*, VI, 1) : certes, cela peut se vérifier dans quelques portions stratégiques des discours (exorde, péroration), mais seulement dans certaines situations ou certains genres et il est abusif de généraliser. Tel est le cadre à partir duquel je souhaite analyser l'appel à la pitié dans des discours religieux.

- 2 S'il est un fait qu'en général « les discours caritatifs mais aussi religieux poursuivent leur tâche d'appel à la miséricorde, sur des modes divers » ⁴, il n'en va cependant pas toujours ainsi, dans le domaine religieux du moins, comme le prouvent certains des textes que j'analyserai, basés sur la rupture du lien entre religion(s) et compassion ou pitié. Cela montre combien l'appel à la pitié gagne à être problématisé dans son contenu comme dans ses manifestations et ses analyses, ce que je ferai en m'appuyant notamment sur la problématologie de Michel Meyer. Je m'interrogerai d'abord sur les raisons pour lesquelles il n'y a pas appel à la pitié, dans des conceptions intolérantes de la religion – à partir de l'exemple de DAECH –, avant de dégager des raisons positives de l'expression de la pitié, et, plus spécifiquement, du devoir de pitié (1). J'examinerai ensuite une mise en discours originale de l'appel à la pitié dans une lettre mi-privée, mi-publique de Voltaire relative à l'Affaire Sirven – une « affaire » analogue à l'Affaire Calas, mais n'ayant pas eu le même retentissement (2). Enfin, j'esquisserai, à partir de la comparaison des discours de DAECH et de Voltaire, une problématisation linguistique de la notion d'appel à la pitié, dans la mesure où les stratégies discursives adoptées par Voltaire dévoilent un paradoxe pathémique, le texte étant d'autant plus émouvant qu'il comporte relativement peu de pathèmes, qui jouent néanmoins un rôle de déclencheur de la lecture compassionnelle – lecture qui se trouve bloquée dans le discours de DAECH par l'absence totale de tels signaux (3).

1. L'absence d'appel à la pitié et du devoir de pitié dans le discours de DAECH

- 3 Je voudrais d'abord répondre aux questions suivantes : Qu'est-ce que la pitié (ou la compassion) ⁵ ? Quand y a-t-il appel à la pitié ? Pour ce faire, je m'autoriserai un pas de côté en me demandant plutôt quand il n'y a pas pitié, et donc quand l'appel à la pitié n'a pas d'objet, mais encore, plus fondamentalement, pas de sens. Cette interrogation m'est venue lorsque, analysant les discours de DAECH à l'attention du public français ou francophone, dans la revue *Dar al-Islam* (désormais *DA-I*), diffusée sur le web, (Rabatel 2020 a et b, à paraître), j'ai constaté que ses dix premiers numéros, entre décembre 2014 et août 2016 (soit 505 pages, comptant environ 250 000 mots), qui tournent entièrement autour de la « licitation » du meurtre des infidèles, ne comportent aucune forme d'appel à la pitié.

1.1. Absence d'appel à la pitié et conception guerrière de la religion (et de la politique)

- 4 Il n'y a pas d'appel à la pitié puisqu'il n'y a pas de sentiment de pitié envers les *koufars*, i. e. les infidèles, *a fortiori* envers les infidèles d'entre les infidèles que sont les Français (voir *DA-I* n°7 : 12-18), qui combattent l'islam, et dont bien des valeurs sont, selon DAECH, en contradiction avec la conception rigoriste de l'islam qu'ils défendent – à leurs yeux la seule valable. DAECH représente tous ses adversaires à travers le prisme politico-religieux de la guerre entre amis vs ennemis, selon une conception de la

politique héritée du philosophe Carl Schmitt (2009), qui s'applique aussi aux pays et individus musulmans ne partageant pas leur conception de la foi. La référence à C. Schmitt, un des principaux théoriciens nazis du politique⁶, nous rappelle qu'il est dangereux de réduire la question du terrorisme et de son terreau puritain⁷ à la religion musulmane, sans prendre en compte des cadres mentaux, des grilles de représentation qui concernent des conceptions politiques (théocratiques ou non) *totalisantes* : l'autre, radicalement autre, qui met en péril l'ordre (théologique-)politique ne saurait être digne de compassion, et son élimination est un devoir politique (et religieux⁸). Dans la vision transcendante, radicale – et discutable (Hagège 2017 : 149 ; Horvilleur et Benzine 2017) – du *jihad*, ces victimes suscitent une indignation, un appel à l'action, justifiant que les musulmans fassent leur *hijra* en rejoignant les champs de bataille du Levant. Bref, appeler à la pitié présuppose qu'une grille de lecture compassionnelle puisse être activée, qu'on éprouve le sentiment de la fraternité humaine, malgré toutes les différences et tous les différends. À défaut, pas de pitié ni d'appel à la pitié. Le refus de la pitié se fait paradoxalement au nom d'une transcendance absolue qui pousse à rejeter toute manifestation de faiblesse trop humaine, susceptible de détourner du service divin comme cela apparaît dans l'exemple (1) et dans le commentaire qui en est donné en (2).

(1) Quatrièmement [quatrième exemple de la « Légitimité des opérations martyres »], l'imâm Mouslim rapporte dans son Sahîh n° 3005, l'histoire des Fossés, à laquelle fait référence la Sourate Al-Bouroudj (Les Constellations) : Le roi mécréant essaya par tous les moyens de tuer le jeune garçon croyant et échouait à chaque tentative. Finalement, l'enfant lui dit : « *Tu ne me pourras jamais me tuer sauf si tu rassembles ton peuple dans un même endroit, puis tu me crucifies sur le tronc d'un palmier ; tu prends alors une flèche de mon carquois, tu places la flèche au milieu de la corde de l'arc et tu dis : "Au nom d'Allah, Seigneur et Maître de ce jeune garçon" puis tu me tires dessus* ». Le Roi obtempéra et par ce moyen il arriva à tuer le jeune garçon comme prévu, mais le peuple qui s'était rassemblé dit alors « nous croyons au Seigneur et Maître du jeune garçon ! » (Dar Al-Islam 3 : 15)

- 5 Cet exemple, qui a une dimension apologétique forte, justifie non seulement de tuer pour Allah, mais encore de se tuer pour lui, cet acte étant considéré comme un témoignage de martyre et non comme un suicide. Cette idée est clairement explicitée dans un encadré sur fond de couleur en regard de l'extrait, en (2) :

(2) Le jeune garçon, dans ce hadith [il s'agit du hadith de Madjmou Al-Fatâwâ 28/540, qui commente l'histoire précédente, en (2)], ordonne au Roi de le tuer dans l'intérêt de la religion et ceci prouve qu'un tel acte est légitime et n'est pas considéré comme un suicide. Le hadith du garçon est la preuve la plus probante qu'il est autorisé de réaliser des opérations martyres. Ce hadith explique que lorsque le garçon réalisa que sa mort serait un moyen pour répandre la religion, il informa le Roi de la façon de le tuer ; [...]. Aux yeux du jeune garçon, la conversion massive des gens était bien plus importante que sa vie. De ce fait il accepta de se sacrifier (ibid.).

- 6 Ainsi, lorsque le service de dieu est « bien plus important que la vie », tout est licite, y compris donner ou se donner la mort, et l'on comprend que dans un tel schéma de pensée, il n'y a pas de place pour une compassion humaine, 'trop humaine'. Par conséquent le lien entre compassion, pitié et religion est beaucoup plus distendu qu'on ne le dit, car des lectures acompassionnelles des textes sacrés sont défendues par des minorités agissantes de toute obéissance, aujourd'hui comme dans l'Antiquité, au Moyen Âge ou dans les Temps Modernes (Assmann 2018, Hagège 2017, Horvilleur et Benzine 2017).

1.2. Du droit à la pitié au devoir de pitié : un moment du questionnement problématologique

- 7 Le sentiment éthique, qui pousse à la compassion, part d'un questionnement du soi sur son rapport à autrui, et, comme le dit Meyer, c'est un des moments du *questionnement problématologique* :

Quant au Soi, qui joue le rôle de questionneur, il s'interroge sur le monde comme sur ses questionnements, sur celui qui questionne, sur ce(ux) dont il est question. Ce type de questionnement est fondamental, « lorsqu'on quitte la religion », pour aborder la question de « la morale pour l'homme » [...] il n'y a d'éthique que pour le soi, ensuite pour le soi comme autre pour l'autre, parce qu'il y a un autre que soi qui est quand même identique malgré leur différence physique, celle-ci requiert d'ailleurs une autre éthique, propre au respect de l'autre et de ses différences, ce qui n'a plus rien à voir avec l'universalité propre à l'autre qui est un autre que soi tout en étant un soi. Le soi-individu coexiste avec l'Autre *en soi* qui est physiquement un autre que l'Autre qu'on est pour lui et qui fait qu'on est l'Autre de l'Autre, ce qui définit trois formes d'altérité : 1) une identité et une différence entre les individus, 2) une identité d'essence avec une différence qui relève de l'existence, et 3) une distinction physique et corporelle, où l'autre en moi est physique (le corps). L'altérité se singularise ainsi en trois moments (Meyer 2017 : 79-80).

- 8 L'appel à la pitié que le soi formule envers autrui repose sur une identité d'essence, considérant que les différences existentielles, culturelles, n'enrayent en rien la compassion envers ceux qui ne pensent pas comme nous, ne croient pas comme nous, ne vivent pas comme nous. Fondamentalement, l'appel à la pitié postule une approche ouverte de l'altérité⁹. Il fait place aux droits des bénéficiaires à la pitié, mais aussi au devoir ou à l'obligation morale du soi pour autrui, obligation dont la philosophe Simone Weil dit qu'elle surpasse la notion moderne de droit :

La notion d'obligation prime celle de droit, qui lui est subordonnée et relative. Un droit n'est pas efficace par lui-même, mais seulement par l'obligation à laquelle il correspond [...].

Un homme, considéré en lui-même, a seulement des devoirs, parmi lesquels se trouvent certains devoirs envers lui-même. Les autres, considérés de son point de vue, ont seulement des droits. Il a des droits à son tour quand il est considéré du point de vue des autres, qui se reconnaissent des obligations envers lui. Un homme qui serait seul dans l'univers n'aurait aucun droit, mais il aurait des obligations (Weil 1999 : 1027).

- 9 Autrement dit, pas de pitié sans sentiment d'obligation envers tous les autres, avec qui l'on partage une identité d'essence principielle, fondamentale, par-delà les différences d'existence, bien évidemment importantes, mais contingentes et secondaires ; tel est le fondement d'une obligation qui pousse à intercéder pour les victimes. Et c'est son absence qui explique l'absence d'appel à la pitié, voire du moindre sentiment de compassion dans le discours de DAECH.
- 10 D'un point de vue philosophique, si l'on pense l'appel à la pitié dans le cadre de l'approche problématologique de Meyer, on fait l'hypothèse d'une intrication du *pathos* (les autres sous le regard ouvert du soi) et de l'*ethos* (le soi sous le regard de l'altérité des autres que soi et en soi), dans le cadre d'un logos problématisant, *i.e.* dialogique, qui pense les différences entre l'autre et le soi avec ouverture et bienveillance. C'est cette dialectique que je voudrais à présent illustrer à partir d'un extrait de la lettre de Voltaire du 1^{er} mars 1765 à Etienne Noël Damilaville, qui fait partie de ces lettres à cheval sur l'espace privé et public.

2. Un appel à la pitié à travers la narration de l'enchaînement des injustices

- 11 L'exemple (3) problématise la notion d'appel à la pitié, sans la réduire à une manipulation des arguments par des moyens émotifs impurs. Je le choisis d'autant plus volontiers que son émouvante beauté oppose un antidote aux discours accompassionnés de haine et de mort de DAECH. Ce texte illustre résolument la modernité de l'esprit des Lumières, dans une époque contemporaine où elle est mise à mal. Cet extrait est précédé d'une longue évocation de l'Affaire Calas, à cela près que la famille Sirven, « éprouvant les mêmes horreurs [...] n'a pas eu les mêmes consolations » (Voltaire 1981 : 1066), parce qu'elle n'a point encore trouvé des défenseurs de la trempe des Mariette, Beaumont, Loyseau, qui avaient plaidé en faveur des Calas. Ce constat initial explique que Voltaire se sente comme appelé à agir. C'est dire d'emblée l'importance du lien entre appel à la pitié, indignation et action politique, évidemment dans un cadre qui ne réduit pas le combat politique à la lutte entre amis et ennemis, *a fortiori* pas à l'extermination des ennemis...

(3)

À Ferney, le premier mars 1765

Il semble qu'il y ait dans le Languedoc une furie infernale amenée autrefois par les inquisiteurs à la suite de Simon de Montfort, et que depuis ce temps elle secoue quelquefois son flambeau.

Un feudiste de Castres, nommé Sirven, avait trois filles. Comme la religion de cette famille est la prétendue réformée, on enlève, entre les bras de sa femme, la plus jeune de leurs filles. On la met dans un couvent, on la fouette pour lui mieux apprendre son catéchisme ; elle devient folle ; elle va se jeter dans un puits, à une lieue de la maison de son père. Aussitôt, les zélés ne doutent pas que le père, la mère et les sœurs n'aient noyé cette enfant. Il passait pour constant, chez les catholiques de la province, qu'un des points capitaux de la religion protestante est que les pères et mères sont tenus de pendre, d'égorger ou de noyer tous leurs enfants qu'ils soupçonneront avoir quelque penchant pour la religion romaine. C'était précisément le temps où les Calas étaient aux fers, et où l'on dressait leur échafaud.

L'aventure de la fille noyée parvint incontinent à Toulouse. Voilà un nouvel exemple, s'écrie-t-on, d'un père et d'une mère parricides. La fureur publique s'en augmente ; on roue Calas, et on décrète Sirven, sa femme et ses filles. Sirven épouvanté n'a que le temps de fuir avec sa famille malade. Ils marchent à pied, dénués de tout secours, à travers des montagnes escarpées, alors couvertes de neige. Une de ses filles accouche parmi les glaçons ; et mourante, elle emporte son enfant mourant dans ses bras. Ils prennent enfin leur chemin vers la Suisse.

Le même hasard qui m'amena les enfants de Calas veut encore que les Sirven s'adressent à moi. Figurez-vous, mon ami, quatre moutons que des bouchers accusent d'avoir mangé un agneau ; voilà ce que je vis. Il m'est impossible de vous peindre tant d'innocence et tant de malheurs. Que devais-je faire, et qu'eussiez-vous fait à ma place ? Je prends la liberté d'écrire à M. le premier président du Languedoc, homme vertueux et sage : mais il n'était point à Toulouse. Je fais présenter un placet à monsieur le vice-chancelier. Pendant ce temps là, on exécute vers Castres en effigie le père, la mère, les deux filles ; leur bien est confisqué, dévasté, il n'en reste plus rien.

Voilà toute une famille honnête, innocente, vertueuse, livrée à l'opprobre et à la mendicité chez les étrangers : ils trouvent de la pitié, sans doute ; mais qu'il est dur d'être jusqu'au tombeau un objet de pitié ! (Voltaire 1981 : 1066-1067¹⁰)

- 12 Ce long extrait consacré aux Sirven soulève énormément de questions relativement à la notion d'appel à la pitié. J'évoquerai d'abord des aspects qui touchent au contrat de communication de l'appel à la pitié et à ses paramètres essentiels (2.1), à la mise en discours d'un appel à la pitié sans *ethos* apitoyé (2.2). J'analyserai ensuite deux stratégies qui compensent chacune à leur manière l'absence de pathèmes conventionnels, avec une stratégie énonciative-argumentative focalisant empathiquement sur l'objet de pitié (2.3) et, enfin, une stratégie narrative-argumentative reposant sur l'amplification du discours de l'enchaînement des faits et de leurs conséquences (2.4).

2.1. Le contrat de communication de l'appel à la pitié

- 13 Une première dimension importante concerne un ensemble de points relatifs au contrat de communication, qui mesurent les effets de la situation et du genre sur l'organisation du discours comme sur les interactions entre le locuteur et les destinataires internes ou externes de l'appel à la pitié.
- 14 1) Un premier paramètre, central, concerne la nécessité de distinguer l'auteur de l'appel à la pitié et son bénéficiaire, d'où la distinction entre auto- et hétéro-appels à la pitié, dès lors que l'appel est destiné à un autre que le locuteur. En (3), le bénéficiaire de la pitié n'est ni le locuteur, ni l'allocutaire ou le destinataire de l'appel. Le bénéficiaire est en principe exclu de la relation interlocutive, on parle de lui, sans s'adresser à lui sauf rares cas d'apostrophes de commisération : « Mon pauvre X, que tu es à plaindre ! », etc. Cette dimension communicative, fortement dissymétrique (quoique dans des proportions variables), est fondamentale, car elle distingue le bénéficiaire et le destinataire de l'appel à la pitié, ce dernier étant invité à répondre à l'appel en faveur du bénéficiaire. L'auteur de l'hétéro-appel à la pitié incarne le rôle de porte-parole des victimes, de porte-voix (voir D. Maingueneau, dans le présent numéro) de l'ensemble de ceux qui partagent l'idéal de tolérance religieuse des Lumières, et, en définitive, la conscience humaine dans ce qu'elle a de plus noble, de plus désintéressé.
- 15 2) Un deuxième paramètre renvoie aux relations entre allocutaires, destinataires additionnels, individuels ou collectifs, privés ou institutionnels (Rabatel 2010). La lettre de Voltaire, avec son destinataire ratifié et les destinataires inconnus qui forment l'auditoire des Lumières sensibles à la lutte contre l'Infâme, présente un dispositif analogue aux émissions de plateau actuelles¹¹, l'enjeu essentiel des échanges étant moins celui qui se joue sur le plateau que dans le public. En l'occurrence, Damilaville est un allocutaire et un destinataire bien réel ; mais il est surtout, dans cette situation de double énonciation, un médiateur. En effet, Damilaville, par sa fonction de Premier Commis au Bureau de l'impôt du Vingtième, avait accès au cachet du contrôleur-général des Finances pour affranchir la correspondance du Bureau, ce qui lui permettait de faire circuler gratuitement lettres et pamphlets en échappant à la censure¹².
- 16 3) Un troisième paramètre porte sur la place et la nature du tiers (public, institution), sur son rôle effectif. Le tiers, c'est d'abord le public des lecteurs éclairés qui prendra fait et cause pour les Sirven, mais ce sont aussi les catholiques (clergé et croyants), les juges, susceptibles d'être émus par le tableau de leurs malheurs, et donc de se désolidariser des croyants intolérants dont les discours et les actes sont en contradiction absolue avec la bonté évangélique. La diversification des tiers rappelle

que les personnes ne sont pas prisonnières de leur(s) place(s), de leur(s) rôle(s), de leurs croyances, qu'elles peuvent évoluer, comme les rapports de force, et donc elle rappelle chacun à ses responsabilités. Les tiers correspondent donc à l'ensemble des destinataires potentiels, incités par Voltaire à articuler compassion et action afin de réparer une injustice et de laver l'honneur des victimes, car l'absence de voix qui s'élèvent contre l'injustice rend celle-ci encore plus intolérable.

- 17 4) Un quatrième paramètre vise les différences entre ces appels selon qu'ils sont prononcés dans la sphère publique ou privée, ou qu'ils jouent de cette distinction, comme le fait Voltaire dans bien des lettres de sa Correspondance au statut ambivalent.
- 18 Étant donné que je souhaite me consacrer plus particulièrement à la dimension énonciative et narrative de la mise en discours de l'appel à la pitié, je ne développe pas davantage ce premier ensemble de paramètres communicationnels – au demeurant non exhaustif, j'ai privilégié les plus pertinents, compte tenu du corpus. D'autres paramètres, de sexe, d'âge, de statut, etc., pourraient avoir leur pertinence, si l'on voulait approfondir le point 2 par exemple. Ainsi des paramètres énonciatifs, fortement liés aux paramètres communicationnels-génériques (Maingueneau 1998), notamment ceux qui concernent la scène englobante (avec l'inscription de l'Affaire Sirven, à la suite de l'Affaire Calas, sur la longue liste des injustices dues à l'intolérance religieuse), la scène générique (un plaidoyer pour les Lumières et une critique d'une ironie grinçante de l'Infâme, dans une correspondance privée destinée à être rendue publique). Tous ces paramètres sont importants pour une modélisation de l'appel à la pitié, surtout si on croise ces données communicationnelles, situationnelles, génériques, avec les données énonciatives-argumentatives et narratives-argumentatives exposées ci-après. Le caractère complexe de ces lexies signifie que je privilégie une conception indirecte de l'argumentation¹³, basée sur les inférences qu'il est possible de tirer à partir de l'analyse de la référenciation des énoncés, au plan micro-textuel, et des choix d'organisation narrative, aux plans méso- ou macro-textuels.

2.2. Un pathos sans ethos apitoyé

- 19 L'appel à la pitié voltairien est tout en retenue, y compris dans sa « péroration »¹⁴ (« il m'est impossible de vous peindre tant d'innocence et tant de malheurs »). Il ne repose pas centralement sur une énonciation émue, au sens où le locuteur devrait obligatoirement, comme le dit Cicéron (*De l'orateur* II, XLIV-LIII), appeler à la pitié en faisant ressentir et partager sa propre émotion, notamment par la voix et le geste : il est vrai que cette lettre est bien différente des enceintes judiciaires qu'évoquaient Cicéron ou Quintilien. De la même façon, on considère souvent que le discours pathémique doit user d'un style grave, ou véhément, comme l'écrivent Quintilien, Hermogène (*L'art rhétorique*) et le Pseudo-Longin (*Du sublime*), associant sujets élevés et figures nobles, telles l'hypotypose, l'hyperbole, qui contribuent à la littérisation croissante du *pathos* (Bonhomme 2017). Ce n'est pas vraiment le cas ici : même si cette lettre illustre la tendance à la littérisation de l'appel à la pitié, elle le fait par d'autres procédés, notamment par une centration sur des victimes réduites à des objets de haine, à des corps souffrants (2.3) et par l'amplification, via l'accumulation des faits, racontés sans *pathos*, plutôt que par la critique véhémement des arguments de l'adversaire (2.4.).

2.3. Un pathos empathique centré sur l'objet

- 20 Du point de vue de la stratégie énonciative-argumentative, l'ensemble du discours focalise totalement sur les victimes que sont les Sirven.
- 21 1) Celles-ci, qui occupent tout l'espace discursif, sont montrées comme des jouets aux mains des forces hostiles ; on ne voit que des actes, en réaction à des agressions, jamais d'émotions qui soient dites. S'il n'y a pas d'expression des hétéro-émotions des Sirven, il est cependant loisible de les inférer de leurs réactions (suicide, fuite, mort) ; de même pour les auto-émotions de Voltaire, inférables de l'économie de la narration, dénuée de *pathos* explicite, parce que la situation est suffisamment éloquente, l'écriture suscitant les émotions par la seule force de l'enchaînement de faits horribles.
- 22 2) On utilise souvent la notion d'empathie en s'appuyant sur la double dimension cognitive et émotionnelle de l'empathie secondaire, imaginative, qui pousse le locuteur à se mettre à la place des autres, à imaginer leurs perceptions, leurs pensées, leurs paroles, leurs actions et leurs motivations. Cela ne doit pas faire oublier la dimension première et primaire de l'empathie corporelle. Voltaire, dans sa lettre, est sensible au corps souffrant qui parle mieux que des discours, alimentant un processus interprétatif en écho au martyrologe du Christ, de la montée du Golgotha à la crucifixion : ainsi en va-t-il du corps fouetté, qui se jette dans un puits, noyé, roué, des corps qui marchent dans des circonstances difficiles (« montagnes escarpées, alors couvertes de neige »), des corps « dénués de tout secours », du « corps mourant ».
- 23 3) Il est significatif que les évocations des malheurs des victimes (la jeune fille, ses parents, sa sœur qui, « mourante, [...] emporte son enfant mourant dans ses bras ») figurent dans des phrases sans *modus* externe, car les valeurs modales du *dictum* rendent inutiles tout commentaire superflu, puisque le compte rendu hyperbolique de ces malheurs redoublés se suffit à lui-même. Ainsi y a-t-il évocation d'une situation suscitant la compassion des destinataires, indépendamment de tout *pathos* apparent du locuteur / énonciateur primaire. Ce n'est que dans les deux derniers paragraphes que ce dernier manifesterait une auto-émotion de compassion, non sans convoquer la figure de la réticence, devant des malheurs « impossibles à peindre ».

2.4. Un logos pathémique focalisé sur la narration de l'enchaînement des injustices

- 24 Enfin, du point de vue narratif-argumentatif, l'appel à la compassion repose sur la construction pragma-énonciative de la narration, qui argumente indirectement, ce qui n'a rien à voir avec ce qu'on entend par l'argumentation par les faits : ces derniers ne sont pas argumentés, ils sont racontés, décrits – car la lettre dresse le tableau d'un summum d'innocence et d'injustices. Il y a là un *logos* (au sens de discours) pathémique en ce que, premièrement, la narration ne se contente pas de poser une succession de malheurs, mais un enchaînement inexorable, deuxièmement, en ce que cet enchaînement est imputable aux catholiques dominateurs et intolérants, qui cèdent à une « furie infernale » sans être arrêtés par un contre-pouvoir raisonnable et bon. C'est ainsi que les dernières morts ne sont pas dues aux caprices de la nature, mais sont en réalité imputables à l'intolérance sans limite qui a provoqué la panique des Sirven, les conduisant à mettre leur vie en danger. Le récit montre une machination infernale condamnant d'avance ceux qui ne partagent pas la religion dominante. La succession

des exactions collectives, indéfinies (« on la met dans un couvent, on la fouette »), la comparaison avec les Calas, puis avec la fuite en Egypte ou l'analogie avec l'Agneau pascal, dramatisent la situation et suscitent la compassion pour les victimes et l'indignation envers leurs bourreaux : « figurez-vous, mon ami, quatre moutons que des bouchers accusent d'avoir mangé un agneau ». Face au *logos* catholique de la haine ordinaire, Voltaire oppose un autre *logos* qui argumente indirectement, en appui sur des choix narratifs et pathémiques. En d'autres termes, les marques pathémiques, de nature à exercer une influence sur l'auditoire (*i.e.* peser sur ses sentiments, influencer sur ses raisonnements, valeurs, actions), ne se limitent pas aux marques conatives ou aux marques conventionnelles, sémasiologiques, d'émotion¹⁵ – phonétiques, mimogestuelles, lexicales, morpho-syntaxiques (Micheli 2014) –, elles s'ouvrent aux indices capables de susciter le *pathos* de façon indirecte. Cela signifie que le locuteur recourt à des marques onomasiologiques, dont la valeur conventionnelle première n'est pas de susciter des émotions ou des réactions de l'auditoire, ou encore à des stratégies rhétoriques-discursives complexes (Rabatel 2016b, 2018) qui influent sur l'interprétation, et, éventuellement, les (ré)actions des destinataires, à l'instar de la répétition ou de la gradation. C'est ainsi que Voltaire ne dit pas le *pathos*, il le montre, essentiellement par ses choix narratifs. Cette monstration ne correspond pas à l'énonciation montrée des locuteurs (Micheli 2014), puisque le locuteur premier est très économe de ses sentiments pathémiques et que les locuteurs seconds ne parlent pas : il s'agit donc une "énonciation"¹⁶ montrée que j'ai nommée « montrée 2 » (Rabatel 2016b et 2020), parce qu'elle est montrée par l'intermédiaire d'une projection narrative empathique, le narrateur adoptant discrètement le point de vue des victimes, laissant les lecteurs imaginer ce que peuvent être leurs émotions, compte tenu de la machine qui les broie, orientant ainsi les interprétations des destinataires. C'est ainsi que le *pathos* est partout, quoique n'étant explicite (sémasiologiquement parlant) presque nulle part.

3. Pitié, indignation, action et paradoxe pathémique

- 25 Pour conclure, je voudrais souligner en quoi les deux exemples précédents, qui représentent deux mises en discours très différentes de l'appel à la pitié dans un cadre religieux où on s'attendrait qu'il aille de soi, permettent de problématiser cette notion, en focalisant sur deux dimensions complémentaires. La première concerne le lien entre pitié, indignation et action, la seconde, de nature linguistique, réflexive, met à jour le caractère original d'une mise en discours de l'appel à la pitié, que je propose de dénommer le paradoxe pathémique.

3.1. Pitié, indignation, action

- 26 La stratégie d'appel à la pitié mise en œuvre par Voltaire n'a rien à voir avec les fadasses campagnes compassionnelles du marketing politique actuel, elle voisine avec une grande colère, contenue également, à travers l'ironie indignée avec laquelle Voltaire évoque l'Infâme et tant de bonne conscience haineuse. De plus, elle présente l'avantage de complexifier la réflexion sur la notion d'appel à la pitié en intension comme dans ses manifestations en extension. Comme Aristote le disait, en utilisant la figure du trépied pour évoquer la solidarité des preuves par le *logos*, l'*ethos* et le *pathos* –

solidarité telle que, si l'une vient à manquer aux autres, le discours rate son but, comme il est assuré que la personne assise sur un trépied se cassera la figure si l'un des pieds cède – il est dangereux de concevoir ces preuves comme des isolats. C'est aussi ce que nous rappelle Meyer. Il y a donc un *logos* du *pathos* comme il y a un *ethos* du *pathos*, comme il y a par ailleurs un *logos* et un *pathos* de l'*ethos*, ainsi qu'un *pathos* et un *ethos* du *logos*, à même de crédibiliser et de renforcer l'efficacité des discours par la convergence des preuves :

Il y a du *pathos* dans l'*ethos*, dans le rapport à soi, dans l'éthique et ses discours. Je est un Autre. D'où l'éthique, la psychologie, faite d'émotion et de passions, la morale pour les dompter, et la politique pour les harmoniser, puisque le *pathos* et le *logos*, comme discours rationnel, s'immiscent dans l'*ethos*, comme le *pathos* pénètre dans le *logos* et l'*ethos*, et le *logos*, à son tour, dans les deux dimensions. Le *logos*, c'est certes la science, la raison, l'ordre du monde (*cosmos*) pensé comme ordre, mais c'est aussi ce langage qui relie l'Autre et le Moi, le *pathos* et l'*ethos*, un lien dont la rhétorique est l'expression la plus évidente. Enfin, il y a le *pathos*, où l'autre n'est pas seulement un auditoire, mais un ensemble d'êtres, avec leurs passions, individuelles et collectives, qui nécessitent de penser le vivre ensemble, d'où la politique et la morale (Meyer 2017 : 62-63).

- 27 Il n'est pas sans intérêt, comme nous y invite Meyer, de penser la morale, l'éthique, la politique, comme la psychologie depuis chacun de ces trois pôles et surtout depuis les relations que chacun entretient avec les deux autres : ce qui fait que la politique, par exemple, ne s'épuise pas dans un *logos*, un ordre rationnel, elle gagne aussi à penser le commun à partir des problématiques du soi, de la satisfaction des besoins ou des désirs, qui sont aussi égoïstes qu'altruistes ; à penser également le *logos* en relation avec les Autres, qui sont fondés à interroger la rationalité de la politique à l'aune de leur besoins et désirs. Ainsi pour l'éthique, comme on l'a vu plus haut. Ainsi également pour la psychologie, qui s'enrichit à penser les individus dans leurs dimensions singulières et sociales, rationnelles et thymiques, en tenant compte des raisons des émotions comme de la déraison d'une raison qui oublierait le substrat passionnel et corporel dont nous sommes faits. On mesure, ici, le prix de ces relations entre appel à la pitié, indignation et action, dans le cadre des Lumières, outrepassant les postures moralisatrices qui augmentent souvent la distance entre indignation et action (Delecroix 2018 : 165-166). C'est toute la différence entre le texte de Voltaire et les exploitations compassionnelles conservatrices qui fuient les responsabilités politiques ; c'est *a fortiori* la différence avec les discours acompassionnels de DAECH qui justifient la mort des autres réduits à des ennemis. La mise en discours problématisante de la compassion vecteur d'action, pour l'honneur du politique, me semble d'une grande modernité, en ce que cette problématisation articule entre eux *logos*, *pathos* et *ethos* en nous rappelant la nécessité de les confronter à la *praxis* et à des valeurs humanistes, progressistes.
- 28 On retrouve ici la problématisation que Simone Weil propose pour articuler droits et devoirs, en mettant en avant la force propulsive, actionnelle, de la notion de devoir, mais aussi la dimension critique de ce renversement (par rapport à la notion de droit si souvent mise en avant depuis 1789), dès lors que le soi est confronté à l'absence de droits ou à la privation de droits des victimes, et à la question subséquente du « Que faire en ces circonstances ? » En effet, à lire Voltaire, et à observer ce qu'il rapporte du comportement des catholiques du Languedoc, on sait que les Sirven n'ont aucun droit, dans une société d'Ancien Régime profondément soumise aux passions religieuses, compte tenu de l'État du droit de l'époque. Mais, au moins pourraient-ils compter sur l'espérance que des êtres humains partagent l'idée d'une solidarité d'essence, par-delà

les différences et les contingences spirituelles ; et, de ce fait, qu'ils fassent prévaloir le devoir de charité, d'amour du prochain, à défaut de l'idéal de tolérance. Et même si l'on peut considérer que l'amour du prochain est un idéal si inaccessible, qu'il est difficile d'intérioriser, *a minima* pourrait-on convenir que le sentiment de l'injustice, si également partagé par tous, aurait pu conduire quasi nécessairement au devoir d'indignation et d'action, par exemple sous la forme de la solidarité et de l'intérêt bien compris (Doury, dans le présent numéro), dans la mesure où la lutte contre les injustices et les abus concerne potentiellement chacun. Ce devoir de pitié, d'indignation, de solidarité, l'argument par l'intérêt bien compris sont cependant bloqués par les passions religieuses, par l'absence de distance – dirait Meyer (2013) – avec laquelle la foi est conçue, pratiquée, autrement dit par une intolérance qui découle d'une conception religieuse et politique absolue et totalisante, qu'on retrouve chez les tenants d'une lecture et d'une pratique rigoristes et politiques de l'islam, en (1) et (2), autant que chez « les catholiques de [nos] provinces », en (3).

3.2. Du paradoxe pathémique

29 Ici, le linguiste ira plus loin que le philosophe, en problématisant le *pathos* au niveau langagier. Le texte de Voltaire est précieux en ce qu'il permet de penser des configurations discursives plus complexes que les représentations traditionnelles de l'expression de l'appel à la pitié :

- Il n'est pas nécessaire que le locuteur se montre ému pour tenir un discours émouvant et pour émouvoir l'auditoire visé – encore que, sur ce point, il ne soit pas suffisant de tenir un discours théorique déshistoricisé, tant l'évolution des modes de sensibilité influe sur ses formes d'expression.

- Il n'est pas davantage nécessaire de marquer, voire de surmarquer les réactions modales du locuteur primaire, ni de saturer le discours de marques d'appel à la pitié en direction du récepteur, notamment par les modalisations intersubjectives et déontiques.

- Il n'est pas non plus obligatoire que la référenciation de l'objet du discours sur lequel on veut attirer la pitié comporte de nombreux pathèmes ou subjectivèmes, il suffit que la situation corresponde objectivement (ou intersubjectivement) à ce que les modes de sensibilité de l'époque considèrent comme digne de pitié pour que les récepteurs soient enclins à le recevoir comme tel.

- Enfin, il n'est pas nécessaire d'argumenter, *a fortiori* de choisir les arguments susceptibles de mieux convaincre l'auditoire. On peut au contraire raconter¹⁷, choisir de le faire en dramatisant les effets des enchaînements des faits, en amplifiant, sans plaider explicitement, rationnellement, en faveur d'une thèse, laissant aux destinataires le choix d'inférer (à partir des situations et de leur narration) une vision du monde – en l'occurrence, en faveur de la tolérance.

30 En somme, cela revient à dire que la construction des dictums et leur agencement textuel sont suffisamment éloquents par eux-mêmes pour influencer sur la réception de l'auditoire, et, surtout, moins suspects. Tout ce qui précède ne fait sens qu'à la condition que le récepteur reçoive le texte pourtant si économe dans ses modalités d'apitoiement comme une forme « supérieure » d'apitoiement (sans donner au qualificatif une valeur absolue), faite de retenue, de rage contenue¹⁸. C'est sur ce paradoxe pathémique que je voudrais conclure : dès lors que le texte laisse percer quelques traces pathémiques, il active une sensibilité et une acuité pathémiques

susceptibles d'interpréter y compris l'absence de marques conventionnelles de *pathos* comme un *pathos* suprême. Ces quelques traces sont bien présentes dans le texte de Voltaire, comme on l'a vu, alors qu'elles sont totalement absentes des extraits de *Dar al-Islam*. Cette donnée est fondamentale, car elle rend pertinente dans un cas une lecture en appui sur le paradoxe pathémique et, dans l'autre, bloque le processus inférentiel pathémique en l'absence du moindre signal pathémique. Autrement dit, le paradoxe pathémique repose sur un *principe* de pertinence consistant à produire un maximum d'effet avec un minimum de dépense – « moins, c'est plus » – et sur un *signal* activant la mise en œuvre du principe sur le plan de sa réception. Le signal peut être ténu – par exemple emprunter une concession (« certes, on pourrait laisser libre cours aux émotions, mais je ne le ferai pas... ») ou une figure de réticence (« je n'ose exprimer ce que je ressens ») – voire, paradoxe oblige, correspondre à une absence de marque, à la condition expresse qu'elle soit interprétée comme absence volontaire, par contraste intratextuel ou extratextuel avec des situations analogues reposant traditionnellement sur le surmarquage.

- 31 Au surplus, ce processus interprétatif ne vaut pas que pour les traces discrètes de *pathos* ou l'absence de *pathos*, il vaut aussi pour le *logos* et pour l'*ethos*, reconsidérés, réévalués à l'aune de cette discrétion-même. On comprend pourquoi la problématisation fonctionne littéralement et dans tous les sens, pourquoi le récepteur est si ému et pourquoi cette émotion lui tient à cœur, et pourquoi aussi il cherche à la faire partager parce qu'elle est indirectement proportionnelle à la quantité de marques pathémiques : c'est que, dans le domaine des inférences, comme l'a si bien dit Grize (1990 : 36, 48, 95), il n'y a pas de crainte à avoir que le récepteur se montre réticent envers un discours à propos duquel il effectue lui-même toute la charge du travail pathémique – à la condition, encore une fois, que le texte ait suscité, mais sur un mode discret, une telle activité. Tel est l'avantage du paradoxe pathémique : dès lors que la lecture pathémique est activée par le récepteur du message, et non plus ressentie comme imposée par le locuteur, toutes les préventions envers l'*argumentum ad misericordiam* deviennent caduques et le message redouble d'efficacité.

BIBLIOGRAPHY

- Amossy, Ruth. 2000. *L'argumentation dans le discours* (Paris : Nathan)
- Amossy, Ruth. 2018. « Introduction : la dimension argumentative du discours - enjeux théoriques et pratiques », *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 20 | 2018, mis en ligne le 15 avril 2018, consulté le 13 août 2018. URL : <http://journals.openedition.org/aad/2560> ; DOI : 10.4000/aad.2560
- Aristote. 1991. *Rhétorique*, Ed. Ruelle (Paris : Le Livre de Poche)
- Assmann, Jan. 2018. *Le monothéisme et le langage de la violence* (Paris : Bayard)
- Bonhomme, Marc. 2017. Article « Pathos », *Publicationnaire. Dictionnaire encyclopédique et critique des publics* <http://publicationnaire.huma-num.fr/notice/pathos/>

- Cicéron, Marcus Tullius. 1950. *De l'orateur*, livre II, éd. Courbaud (Paris : Les Belles Lettres)
- Delecroix, Vincent. 2018. *Non ! De l'esprit de révolte* (Paris : Éditions Autrement)
- Doury, Marianne & Galia Yanoshevsky. 2019. « Ce n'est pas par pitié... » De quelques alternatives aux émotions », ce numéro
- Ducrot, Oswald. 1984. *Le dire et le dit* (Paris : Éditions de Minuit)
- Eemeren, Frans van & Rob Grotendorst. 1992. *Argumentation, communication, fallacies*, (Mahwah (NJ) : L. Erlbaum)
- Faye, Jean-Pierre. 2009. « Carl Schmitt, Göring et l'«État total» », Yves Ch. Zarka (éd.). *Carl Schmitt ou le mythe du politique* (PUF), 161–181
- Grize, Jean-Blaise. 1990. *Logique et langage* (Gap, Paris : Ophrys)
- Hagège, Claude. 2017. *Les religions, la parole et la violence* (Paris : Odile Jacob)
- Horvilleur, Delphine & Rachid Benzine. 2017. *Des mille et une façons d'être juif ou musulman* (Paris : Éditions du Seuil)
- Hamblin, Charles Leonard. 1971. *Fallacies* (London : Methuen)
- Hermogène. 1997. *L'art rhétorique*, éd. Patillon (Lausanne : L'Âge d'Homme)
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine (avec la collaboration de Caillat, Domitille & Hugues de Constantin de Chanay). 2019. *Le débat Le Pen/Macron du trois mai 2017 : un débat disruptif ?* (Paris : L'Harmattan)
- Maingueneau, Dominique. 1998. *Analyser les textes de communication* (Paris : Dunod)
- Meyer, Michel. 2013. *Principia Moralia* (Paris : Fayard)
- Meyer, Michel. 2017. *Qu'est-ce que le questionnement ?* (Paris : Vrin)
- Micheli, Raphaël. 2010. *L'émotion argumentée. L'abolition de la peine de mort dans le débat parlementaire français* (Paris : Éditions du Cerf)
- Micheli, Raphaël. 2015. *Les émotions dans les discours. Modèle d'analyse, perspectives empiriques*, (Bruxelles : De Boeck, Duculot)
- Monte, Michèle, Rabatel, Alain & Maria Graça Soares Rodrigues. 2015. « La dynamique des émotions dans l'affaire Nafissatou Diallo versus Dominique Strauss-Kahn », Rabatel Alain, Monte Michèle & Maria Graça Soares Rodrigues (éds). *Comment les médias parlent des émotions. L'affaire Nafissatou Diallo contre Dominique Strauss-Kahn* (Limoges : Éditions Lambert-Lucas), 7-35
- Plantin, Christian. 2016. *Dictionnaire de l'argumentation* (Lyon : ENS Éditions)
- Pseudo-Longin. 1993. *Du sublime*, éd. Pigeaud (Paris : Payot-Rivages)
- Quintilien, Marcus Fabius. 1977. *Institution oratoire*, livre VI, éd. Cousin (Paris : Les Belles Lettres)
- Rabatel, Alain. 2008. *Homo narrans. Pour une analyse énonciative et interactionnelle du récit. Tome 1. Les points de vue et la logique de la narration. Tome 2. Dialogisme et polyphonie dans le récit* (Limoges : Éditions Lambert-Lucas)
- Rabatel, Alain. 2010. « La question du destinataire au théâtre », Despierre, Claire & Florence Fix, (éds). *A qui parle-t-on ? Le destinataire dans le théâtre vivant français*. (Dijon : Éditions Universitaires de Dijon), 5-16
- Rabatel, Alain. 2016a. « L'énonciation problématisante, en dialogue avec *Le Royaume*, d'Emmanuel Carrère », *Arborescences : revue d'études françaises*, 6, 13-38, <http://id.erudit.org/iderudit/1037502ar>

- Rabatel, Alain. 2016b. « Les stratégies émotives d'un repentir public offensif », *Studii de Lingvistica* 6, 109-125
- Rabatel, Alain. 2018. « Pour une reconception de l'argumentation à la lumière de la dimension argumentative » *Argumentation et analyse de discours*, 20, <http://journals.openedition.org/aad/2493> ; DOI : 10.4000/aad.2493
- Rabatel, Alain. 2020, à paraître a. « Propositions pour une analyse conjointe de la programmation des actions et de l'incitation à l'action. Le discours de DAECH dans *Dar al-Islam* », *Langue Française* 206
- Rabatel, Alain. 2020, à paraître b. « Tuer "les mécréants ennemis d'Allah" », Laurence Aubry, Gabriela Patiño-Lakatos & Béatrice Turpin (éds). *Les discours meurtriers aujourd'hui* (Berne : Peter Lang)
- Rabatel, Alain. 2020, à paraître c. « La démultiplication des ethos dit et montré (ou la présentation de soi représentée, et ce qui s'ensuit en matière de prise en charge et de responsabilité énonciatives) », *E-rea* 17-2
- Robrieux, Jean-Jacques. 1993. *Éléments de rhétorique et d'argumentation* (Paris : Dunod)
- Rogozinski, Jacob. 2017. *Djihadisme : le retour du sacrifice* (Paris : Desclée de Brouwer)
- Schmitt, Carl. [1932, 1963] 2009. *La notion de politique. Théorie du partisan* (Paris : Flammarion, Champs Classiques)
- Voltaire. 1981. *Correspondance*, VII, janvier 1763-Mars 1765 (Paris : Gallimard)
- Walton, Douglas N. 1992. *The Place of Emotion in Argument* (University Park (PA) : The Pennsylvania State University Press)
- Weil, Simone. [1943] 1999. *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, in *Œuvres*, 1027-1218 (Paris : Quarto Gallimard)

NOTES

1. Pour une recension complète, voir l'article de R. Amossy dans le présent numéro.
2. Avec l'argument de la menace (*ad baculum*) et celui du jeu démagogique avec les préjugés du public (*ad populum*) (Robrieux 1993 : 179). La critique est sommaire, le lecteur se reportera avec profit à l'article de M. Doury et G. Yanoshevski (dans le présent numéro).
3. Néanmoins, pour Walton (1992), l'emploi du pathos est plus ou moins légitime selon les situations.
4. Texte de cadrage de la journée d'étude, L'appel à la pitié dans l'espace public, organisée le 27 juin 2018, en Sorbonne, à l'initiative de R. Amossy et D. Maingueneau.
5. Je considère ces deux termes comme des parasyonymes et n'entre pas dans une discussion sur les diverses conceptions de la notion de compassion dans les domaines religieux ou philosophique.
6. Voir l'essai de J.-P. Faye (2009).
7. Le puritanisme propose une grille de lecture totalisante de la foi, irriguant toute la vie sociale, sans coupure entre espaces religieux et politique. Croisé avec une conception théocratique de la société et une représentation guerrière de la politique (réduite à l'antagonisme amis vs ennemis), il risque de verser dans le totalitarisme, au nom d'un Absolu indiscutable (Assmann 2018, Rogozinski 2017).

8. Tous les monothéismes sont, en certaines circonstances, traversés par la violence découlant de ces conceptions théologico-politiques totalisantes/totalitaires (Assmann 2018 : 59-68, 162-165).
9. Cette altérité concerne essentiellement les autres que soi, mais elle intègre aussi une réflexion sur les autres de soi, i.e. l'altérité en soi. Meyer illustre cette dernière altérité par l'opposition de l'âme et du corps ; on pourrait aussi l'exemplifier à travers les contradictions traversant le soi, comme dans *Le Royaume*, de Carrère (Rabatel 2016).
10. La lettre complète occupe les pages 1063 à 1069.
11. Voir par exemple Kerbrat-Orecchioni 2019.
12. Voir Etienne_Noël_Damilaville, <https://fr.wikipedia.org>, dernière consultation le 5 septembre 2019.
13. Sur cette conception de l'argumentation indirecte (ou de la dimension argumentative) voir Amossy (2018) et Rabatel (2018).
14. On peut utiliser ce terme dans une correspondance qui est une « tribune », vu son statut mi-privé, mi-public.
15. « Émotions » est ici un hyperterme incluant émotions, affects et sentiments (Monte et al. 2015 : 15-22).
16. Les guillemets indiquent la spécificité de ces “énonciations” exprimant des points de vue (PDV) à travers des choix de référencement qui dénotent les objets-du-discours sans passer par des discours rapportés (Ducrot 1984 : 204-205, Rabatel 2008 : 49-79 et 577-632).
17. D'autres stratégies discursives sont bien évidemment possibles, je ne mentionne ici que celles que Voltaire a adoptées.
18. Je ne voudrais pas que le lecteur croie que la perspective que j'esquisse ici – celle d'une approche énonciative, indirecte, de l'argumentation – doive se substituer aux approches directes, pire, qu'elle les invaliderait. Je me permets de renvoyer sur ce point à Rabatel (2018, conclusion).

ABSTRACTS

This paper examines texts evoking religious conceptions based on the absence of pity (and, *a fortiori*, of appeal to pity) towards human beings lowered to the status of enemies, both in DAECH magazine, *Dar al-Islam*, and in Voltaire's correspondence regarding the punishments Catholics inflicted to the Sirvens. These texts emphasize the importance of problematizing the appeal to pity (which will be done here by looking at indirect argumentation) from the point of view of its content and of its manifestations and analyses, as the link between religion(s) and compassion or pity is not self-evident. The paper examines why there is no appeal to pity in the intolerant conceptions of religion; it then identifies the positive reasons for expressing pity and looks more specifically into the duty of pity. Thirdly, the paper examines an original discursive use of the appeal of pity in a semi-private, semi-public letter written by Voltaire in relation to the Sirven affair. Eventually, it outlines a linguistic problematization drawing on Michel Meyer's notion of *problematological questioning* (2017) in relation to the discursive strategies adopted by Voltaire, strategies that unravel a pathemic paradox: the text becomes all the more touching because it contains relatively few pathemes and it spurs to action as the appeal to pity arouses, in addition to compassion, a feeling of indignation towards the iniquities that overwhelm the innocent victims.

Cet article analyse des textes évoquant des conceptions religieuses basées sur une absence de pitié (et a fortiori d'appel à la pitié) envers des êtres humains ravalés au rang d'ennemis, tant dans la revue de DAECH, *Dar al-Islam*, que dans une correspondance de Voltaire relative aux châtiments que les catholiques infligèrent à la famille Sirven. Ces textes soulignent combien l'appel à la pitié gagne à être problématisé – ce qui sera fait ici selon une conception de l'argumentation comme argumentation indirecte – dans son contenu comme dans ses manifestations et ses analyses, car le lien entre religion(s) et compassion ou pitié ne va pas de soi. L'article interroge d'abord sur les raisons pour lesquelles il n'y a pas appel à la pitié, dans des conceptions intolérantes de la religion, avant de dégager les raisons positives de l'expression de la pitié, et, plus spécifiquement, du devoir de pitié. Il examine ensuite une mise en discours originale de l'appel à la pitié dans une lettre mi-privée, mi-publique de Voltaire relative à l'Affaire Sirven. Enfin, il esquisse une problématisation linguistique de la notion de *questionnement problématologique* de Michel Meyer (2017), dans la mesure où les stratégies discursives adoptées par Voltaire dévoilent un paradoxe pathémique, le texte étant d'autant plus émouvant qu'il comporte relativement peu de pathèmes, qu'il incite à l'action, dès lors que l'appel à la pitié suscite, outre l'apitoiement, un sentiment d'indignation face aux iniquités qui s'acharnent sur des victimes innocentes.

INDEX

Mots-clés: argument ad misericordiam, paradoxe pathémique, pathème, pathos, problématologique Keywords

Keywords: argumentum ad misericordiam, patheme, pathemic paradox, pathos, problematological

AUTHOR

ALAIN RABATEL

Université de Lyon 1, ICAR, UMR 5191